مقدمـــة

هذا ليس كتاباً في التاريخ، وإنما عن التاريخ: يُستند إليه ويستفاد من أحداثه ومن مصادره ومن إيحاءاته[1] موضوع الكتاب هو الحركة الوهابية. ربما أن هذه الحركة تنتمي من حيث الزمن، خاصة بداياتها الأولى، إلى التاريخ. لكنّها من حيث المكان ومن حيث الأهمية والحضور تنتمي إلى زمننا تماماً. أما من حيث المنهج وزاوية الرؤية والنظر، فينتمي موضوع الوهابية، مثله في ذلك مثل الموضوعات التاريخية كلها، إلى حقل العلوم الإنسانية. من هنا ضرورة إخضاعه للمنهج الذي تنبثق منه هذه العلوم، وتحديداً للمنهج الاجتماعي التاريخي برؤية سياسية. وأهمية أن نفعل ذلك لا علاقة له بالوهابية ذاتها، وإنما بما مثلته في زمنها، وبما انتهت إليه في الدولة السعودية الحالية. ومن حيث إن هذه الحركة انتهت إلى قيام دولة كبيرة في النصف الثاني من القرن ١٢هـ/١٨م، فلا بد من أنها بنشأتها وبطبيعتها وبدورها كانت متصلة بالتاريخ الاجتماعي والسياسي للمجتمع الذي ظهرت فيه، وهو مجتمع الحاضرة النجدية الذي كان ينتمي إلى فضاء تاريخ الجزيرة العربية آنذاك.

ولأن الوهابية بهذا التصوّر موضوع واسع ينطوي على إشكاليات

---

(١) كان الكتاب في الأصل أطروحة دكتوراه من جامعة كاليفورنيا في لوس أنجلوس (UCLA)، نوقشت عام ١٩٩٨. وكان من المفترض أن تتحوّل إلى كتاب قبل هذا التاريخ وتظهر فيه، لكن الظروف لم تسمح بذلك. وعندما استقرّ الأمر على أن تكون كذلك، فقد رأيت أن يبقى النص الأصلي كما هو، مع بعض الإضافات التي تستدعيها ترجمة النص إلى العربية. إلى جانب ذلك رأيت ضرورة إضافة فصلين جديدين هما الأول والثاني، وإضافة صفحات قليلة إلى المقدّمة وجعلها فصلاً مستقلاً مع إعادة كتابة الخاتمة كفصل مستقل أيضاً.

متعددة، كان لا بد من مقاربته انطلاقاً من إشكالية معينة، أو سؤال واضح ومحدد. والحقيقة أن عنوان الكتاب يفصح عن هذه الإشكالية: هل جاءت الوهابية في مبتدئها كاستجابة للشرك؟ أم أنها جاءت كاستجابة لتصدّع القبيلة؟ وقبل ذلك، هل كان الشرك متفشياً في نجد إبان ظهور الوهابية، كما يقال؟ وما معنى أن يتمّ تفسير ظهور الوهابية، ثم قيام الدولة السعودية في مرحلتها الأولى بفرضية الشرك هذه؟ على الجانب الآخر، ما معنى تصدّع القبيلة؟ وما علاقته بظهور الوهابية ثم قيام الدولة؟ ثم كيف يختلف تفسير ظهور الوهابية وقيام الدولة بتصدع القبيلة عن تفسير ذلك بفرضية الشرك؟ تكمن أهمية هذا السؤال، بل مركزيته في أنه يتناول الفرق الشاسع بين التفسيرين من الناحيتين التاريخية والمنهجية. فالقول بالشرك كمفسر لظهور الوهابية يعني أن تاريخ الدولة السعودية كان مجرد تاريخ ديني. أما القول بتصدع القبيلة فيعني أن تاريخ الدولة هو أوسع من ذلك، وأقرب إلى طبيعتها الاجتماعية والسياسية. ولذلك لا بد من حسم هذه المسألة. وهو ما يفرض التعامل مع أسئلة أخرى تنتمي إلى الإشكالية ذاتها: لماذا وكيف ظهرت الحركة الوهابية في الزمان والمكان اللذين ظهرت فيهما؟ ماذا كان يعني ظهور هذه الحركة بالنسبة إلى المجتمع النجدي وإلى الجزيرة العربية بشكل عام؟ هل كانت الوهابية مجرد حركة إصلاح ديني، وبالتالي كانت العوامل التي تسببت في ظهورها هي عوامل دينية أيضاً؟ أم أنها كانت في الحقيقة تعبّر عما هو أكثر من ذلك؟ وبصيغة أكثر مباشرة: هل كانت الوهابية استجابة، أو ردة فعل على تفشي الشرك في نجد، كما يقال؟ أم أنها كانت استجابة لتطورات وتحولات اجتماعية وسياسية أكبر من الشرك وأكثر أهمية منه؟ هل كان هناك شرك في نجد إبان ظهور الوهابية؟ وإذا لم يكن هناك شرك، كما تقول هذه الدراسة، فما الذي يفسر إذاً ظهور الحركة ويفصح عن طبيعتها، وطبيعة الدور الذي اضطلعت به؟ أخيراً، ما هي طبيعة العلاقة التي ربطت الحركة بالدولة السعودية الأولى؟ هل كانت مجرد علاقة تحالف وليدة اللحظة؟ أم أنها كانت أكثر من ذلك بكثير؟

هذه هي الأسئلة التي سوف تدور حولها صفحات هذا الكتاب وفصوله. وقد تعمّدت أن أضع هذه الأسئلة مباشرة أمام القارئ حتى

يكون على بيّنة من موضوع الكتاب، ومن الإشكالية التي يتناولها منذ الصفحات الأولى.

لكن لماذا العودة مرة أخرى إلى دراسة الوهابية؟ ولماذا دراستها انطلاقاً من هذه الإشكالية تحديداً؟ السبب الأهم أنّ نشأة الحركة الوهابية على أهميتها وخطورتها ظلّت أسيرة رؤيتين متناقضتين تتسمان بالسطحية: **رؤية دينية** لا تريد أن ترى في الوهابية أكثر من أنها دعوة دينية، نبعت من جذور دينية **ورؤية أخرى حداثية** لا تستطيع أن ترى فيها أكثر من أنّها تجلٍّ آخر من تجلّيات بداوة الجزيرة العربيّة. والغريب أنّه على الرغم من الاختلافات كلها بين هاتين الرؤيتين، إلا أنهما تشتركان، كما سنرى، في أمور كثيرة. وأهم ما تشتركان فيه ثلاثة أمور: **الأمر الأول** عدم الاكتراث بالتاريخ السابق على الوهابية وقيام الدولة السعودية، وبالتالي إهمال السياق التاريخي الذي تنتميان إليه. **الأمر الثاني** عدم الاكتراث بدلالة أنّ ظهور الوهابية اقترن بقيام الدولة بعد زمن طويل من سقوط آخر دولة في وسط الجزيرة العربية، وهي دولة الأخيضريين. ولذلك، وهذا هو **الأمر الثالث** المشترك بينهما، فإن كلاً من الرؤيتين الدينية والحداثية، كانت في الواقع مشغولة بأجندتها من خلال الوهابية أكثر من انشغالها بتاريخ الحركة كما كان وليس كما يبدو من خلال هذه الأجندة أو تلك.

ما ترتّب على هيمنة تلك الرؤيتين على دراسات الوهابية، وخاصة دراسة الدولة السعودية، هو استبعاد التاريخ الاجتماعي وكذلك السياسي لهذه الدولة، واستبعاد أنه جزء من تاريخ الجزيرة العربية وامتداد لها. وقد حصل هذا على الرغم من أنّ الدولة أي دولة، هي بطبيعتها مؤسسة سياسية وتاريخها هو في أصله وفصله تاريخ سياسي مغموس في بيئته الاجتماعية. وما حدث لتاريخ الحركة والدولة معاً يبدو أنّ له أكثر من سابقة. فعندما بدأت كتابة هذه المقدّمة تذكّرت ما قاله الكاتب المغربي، عبد الله العروي، عن تاريخ المغرب؛ حيث يقول في مقدمة الجزء الأول من كتابه **مجمل تاريخ المغرب**: «بيد أن سوء حظ المغرب الحقيقي هو أنّ تاريخه كتبه لمدة طويلة هواة بلا تأهيل: جغرافيون أصحاب أفكار براقة وموظّفون يدّعون العلم وعسكريون يتظاهرون

بالثقافة ومؤرخو الفن يتجاوزون اختصاصهم. وبكيفية أعمّ مؤرخون بلا تكوين لغوي أو لغويون وأرخيولوجيون (أركيولوجيون) بلا تأهيل تاريخي: يحيل بعضهم على الآخر، يعتمد هؤلاء على أولئك، . . .»[٢] ماذا كانت النتيجة؟ أن جيروم كاركو بينو وهو يكتب التاريخ القديم للمغرب الأقصى يملؤه بتخيلات مفرطة. مثلاً «يقول إن المسعودي عاش في القرن الرابع عشر الميلادي عوض القرن العاشر، ويثبت أن الخوارج ثاروا سنة ٦٥٧، أي قبل إتمام الفتح الإسلامي»[٣].

في حالة التاريخ السعودي نجد أنّ كتابته كانت ربما أسوأ حظاً مما كانت عليه كتابة التاريخ المغربي. فصفة السعودي للتاريخ هنا ليست إلا الجزء الحديث أو سجل الثلاثمئة سنة الأخيرة من تاريخ الجزيرة العربية وتاريخ الجزيرة أكثر من ذلك بكثير. ومن أبرز معالم سوء حظ هذا التاريخ أنه لم تحدث له حتى الآن عملية تجسير تاريخي ومعرفي بين التاريخ الحديث للجزيرة، والتاريخ الذي يمتدّ إلى ما قبل ذلك بقرون طويلة. ما هي مثلاً علاقة تاريخ الدولة السعودية بالتاريخ الذي قبل ذلك، اجتماعياً وسياسياً؟ هذه الدراسة محاولة في هذا الاتجاه.

المرحلة الأولى

أتت نشأة الدولة السعودية المعاصرة متأخّرة نوعاً ما وكانت المرحلة الثالثة من تاريخ هذه الدولة. كان ذلك عند نهاية عملية التوحيد التي بدأت عام ١٩٠٢م الموافق ١٣١٩هـ، وانتهت هذه العملية عام ١٩٢٩م الموافق ١٣٤٨هـ[٤]. هذا الكتاب ليس عن هذه الدولة السعودية بحدِّ ذاتها، بل عن الحركة الوهابية التي على يدها كانت بدايتها الأولى.

---

(٢) عبد الله العروي، **مجمل تاريخ المغرب**، ٣ ج (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤)، ج ١: **المغرب في عهد التبعية إلى وسط القرن الثاني هـ، وسط القرن الثامن م**، ص ٢٥.

(٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٥.

(٤) أعيد فتح الرياض على يد عبد العزيز بن عبد الرحمن آل سعود في ٣ شوال سنة ١٣١٩هـ/ ١٩٠٢م. استمرت عملية التوحيد بعد ذلك ثلاثين سنة، انتهت بإعلان اسم المملكة العربية السعودية رسمياً في ٢١ جمادى الأولى سنة ١٣٥١هـ الموافق ٢٢ أيلول/ سبتمبر ١٩٣٢م. انظر: فؤاد حمزة، **البلاد العربية السعودية** (الرياض: مكتبة النصر الحديثة، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م)، ص ٢٧ ـ ٢٨.

عمر الدولة السعودية المعاصرة الآن أكثر من ثمانين سنة، غير أننا لو نظرنا إلى هذه الدولة باعتبارها المرحلة الأخيرة من عملية تشكّل متقطّعة يعود تاريخها إلى منتصف القرن ١٢هـ/ ١٨م، فإنّ مجمل الصورة عندئذٍ ستكون مختلفة تماماً؛ إذ إنّ نقطة البداية في هذه العملية تعود إلى عام ١٧٤٥م الموافق لعام ١١٥٧هـ، في ذلك الوقت تمّ التوصل إلى عقد حلف ديني سياسي بين المصلح ومؤسس الحركة الوهابية الشيخ محمد ابن عبد الوهاب ومحمد بن سعود رئيس مدينة الدرعية[٥]، البلدة

(٥) استخدام كلمة «رئيس» هنا بدلاً من «أمير» أو «حاكم» هو من قبيل الالتزام بطبيعة الخطاب السائد في نجد، في أثناء الفترة التي بحثها الكتاب. وقد كان من الممكن استخدام مصطلح «أمير» أو «حاكم» هنا، لكن ذلك سيكون مجرد مجاراة لما هو سائد الآن، ولا يعبر عن اللغة السياسية المتداولة في أثناء المرحلة التاريخية لموضوع البحث. فمن المصادر المحلية المبكرة عن تاريخ نجد، يتضح أن لقب رئيس البلدة في نجد آنذاك لم يكن مستقراً على اسم واحد؛ فغالباً ما تورد هذه المصادر اسم رئيس البلدة من دون لقب. مثال ذلك قول محمد بن ربيعة (ت: ١١٥٨هـ/ ١٧٤٥م) في تاريخه «. . . وفيها (أي سنة ١١٠٦هـ/ ١٦٩٤م) قتل يحيى بن سلامة إبراهيم بن وطبان» (هكذا من دون ألقاب). وفي حين أن كلا الاثنين، القاتل والمقتول، كان رئيس بلدته في السنة المذكورة، كما يؤكد محقق الكتاب أن يحيى بن سلامة أبا زرعة كان حاكم بلد الرياض، والمقتول إبراهيم بن وطبان كان حاكم الدرعية. انظر: محمد بن ربيعة، **تاريخ ابن ربيعة**، دراسة وتحقيق عبد الله بن يوسف الشبل (الرياض: الأمانة العامة للاحتفال بمرور مائة عام على تأسيس المملكة العربية السعودية، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م)، ص ٦٩ ـ ٧١ و٧٤ ـ ٧٥. تجاهل اللقب هنا لم يكن ناتجاً من عدم معرفة أو عدم اعتراف بمركز رئاسة أو قيادة البلدة، وإنما نتيجة لعوامل أخرى ذات صلة بطبيعة ما أسميناه بـ «مجتمع المدن المستقلة» في نجد، خلال الفترة التي سبقت ظهور الدولة السعودية الأولى. من أهم تلك العوامل كان اضطراب الوضع السياسي، وعدم تبلور صيغة سياسية مهيمنة؛ ما أدى إلى اضطراب الثقافة السياسية للمجتمع، بما في ذلك المفاهيم والمصطلحات السياسية المتداولة. العامل الآخر مرتبط بوطأة الثقافة الشفهية التي لا تلقي بالاً لمسألة التوثيق. أحياناً يأتي الاسم متبوعاً بكلمة «راع»، بمعنى أمير أو حاكم. مثل قول ابن ربيعة (ص ٦٦): «. . . ابن فطاي راعي الصفرة». كذلك مثال «محمد بن مقرن راعي الدرعية» في: محمد بن عمر الفاخري، **الأخبار النجدية**، دراسة وتحقيق عبد الله بن يوسف الشبل (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، [د. ت.])، ص ٨١. ويكاد الفاخري ينفرد من بين جميع المؤرخين النجديين الأوائل باستخدام كلمة «رئاسة»، ولقب «رئيس». مثال ذلك قوله: «. . حمد بن علي رئيس المجمعة. .» (ص ٨٢)، وقوله: «وفيها (سنة ١١٧٩/ ١٧٦٥م) مات الرئيس محمد بن سعود رحمه الله. .» (ص ١١٣)، يعني بذلك حاكم الدرعية، ومؤسس الدولة السعودية الأولى. المصادر نفسها تستخدم لقب «شيخ» لوصف مركز رئيس البلدة، مثل قول ابن ربيعة (ص ٧١): «. . . مرخان شيخ الدرعية»، و(ص ٧٥): «ماضي شيخ الروضة». وفي الأحوال كلها فإن هذه المصادر لا تستخدم لقب «أمير» لوصف رئيس البلدة؛ ما يشير إلى أن هذا اللقب لم يكن متداولاً في الثقافة السياسية التي كانت سائدة في نجد في القرن ١٢هـ/ ١٨م، وما قبله.

الصغيرة آنذاك في منطقة نجد أو وسط الجزيرة العربية. وفّر هذا الحلف للحركة الوهابية حليفاً وقاعدة سياسية، وفي الوقت نفسه، دشّن عملية تكوين الدولة التي توّجت بتأسيس الدولة السعودية الأولى. لكن إلى جانب الدين، كانت هناك عناصر أساسية أخرى في عملية تكوين الدولة تمثّلت في القبيلة بمختلف مراحلها، بعمليات الهجرة والاستقرار، بالدول والمدن والإمارات التي قامت ثم اندثرت، كما في حواضر المدن التي أصبحت في القرن ١٢هـ/١٨م أحد الملامح المميّزة للمجتمع النجدي، ولكل أنحاء الجزيرة.

وهكذا، فإن الدولة بتكوينها المعاصر تعتبر دولة فتيّة، لكنها وكأي دولة أخرى، لها سياقها التاريخي الخاص بها، وهو سياق يُعنى بالماضي وإرثه الذي يتجلّى في أوجه عديدة، من بينها حيوية تداخل الديني مع السياسي، وتداخل الاجتماعي معهما والذي لا يزال يمثّل أساس الدولة المعاصرة. كما إنه يعنى بالحاضر برؤيته داخل الدولة، وعلاقة هذه الرؤية بما كان عليه الماضي وتأثير ذلك في مفهوم هذه الدولة وبنيتها في مرحلتها المعاصرة.

إن امتداد الماضي إلى الحاضر يدل على أنه لا يمكن فهم تاريخ الدولة الحالي وطبيعتها من دون تحديد الجذور التاريخية التي نشأت منها هذه الدولة. وحيث إن الدولة السعودية بمرحلتها المبكرة كانت قد نشأت وتشكلت على يد الحركة الوهابية، فإنه من الطبيعي عندئذ أن يبدأ البحث في تاريخ هذه الدولة بإعادة بناء السياق التاريخي الذي ولدت فيه الحركة؛ لأنه في صلب هذا السياق ترتكز الأصول الاجتماعية للحركة، بما في ذلك مختلف العلاقات في ما بين الأبعاد الثلاثة، وهي الدين والقبيلة والسياسة. وبهذا المعنى فإن السؤال الأكثر إلحاحاً هنا يتعلق بطبيعة العلاقات التي ربطت هذه العناصر الحيوية بعضها ببعض في عملية تشكل الدولة، بطريقة لا بد من أنها كانت المسؤولة عن تحديد المحتوى الاجتماعي والسياسي للحركة الوهابية ذاتها والذي ترتب عليه تالياً تحديد طبيعة الدولة السعودية. والافتراض هنا، هو أن حركة كهذه، وبالدور الكبير الذي أدته، كانت نتاج مرحلتها التاريخية، ونتاج تحولات البناء الاجتماعي الذي ولدت فيه. وعلى ذلك الأساس فإن السؤال الرئيس

في هذا البحث يكمن في طبيعة ذلك السياق تحديداً، باعتباره يحوي الجذور الاجتماعية والسياسية للحركة.

الوهابية بين التصور الخلدوني والتفسير الحداثي

تقوم الحداثة على فرضيّة عميقة تقول بالتقابل الانفصالي بين التقليدي والحديث. فالعلاقة وفق هذه الفرضية بين التقليدي والحديث علاقة مبتورة، بنيةً ومضموناً وبما أنّ المنطلق الأيديولوجي للحداثة وعلى نحو مبسّط، هو أنّ كل شيء حديث هو بالضرورة الأفضل والأرقى والأقوى (وهذا هو معنى الأحدث في هذه النظرية)، فإنّ نمو بنية الحديث وتوسّعه وتمدّده لا بدّ من أن يتمّ على حساب القديم أو التقليدي؛ فبمجرد أن يولد الحديث تبدأ لحظة تآكل التقليدي وموته.

يكمن خطأ هذه الفرضية في أنّها لا تنظر إلى أنّ العلاقة بين ما هو تقليدي وما هو حديث هي علاقة تشابك وتداخل وتوالد؛ فالحديث من ناحية تاريخية يولد في أحشاء القديم، ومن الحديث ينسلّ التقليدي من جديد، إما بصيغته القديمة أو أن تُعاد صياغته من جديد.. بناءً على هذه النظرة التاريخيّة، فإنّ العنصر التقليدي في حال كونه جزءاً من بنية الحديث، وكذلك العنصر الحديث عندما يكون جزءاً في بنية القديم، يكتسب معناه وطبيعته من البنية ذاتها، ومن طبيعة ظرفها التاريخي. وعليه لا يستقيم القول بوجود «قديم» أو «حديث» بحدّ ذاته ومنفصل عن الآخر؛ حيث يشكّلُ أي منهما أصلاً بذاته يمكن القياس عليه.

وعلاقة التشابك والتداخل والتوالد هذه بين «التقليدي» و«الحديث» ينبغي النظر إليها، بوصفها جزءاً من بنية متكاملة، وضمن إطار تاريخي محدد، وليس على أساس من وضعية تاريخية سابقة متوهمة لإحدى هاتين الحالتين، وأعني بهما التقليدي والحديث. فهذه الوضعية السابقة، في الواقع، لا وجود لها إلا في ذهن من يتصوّرها، وعلاقة التشابك والتداخل والتوالد هذه بين «التقليدي» و«الحديث» ينبغي النظر إليها، بوصفها جزءاً من بنية متكاملة، وضمن إطار تاريخي محدّد، وليس على أساس من وضعية تاريخية سابقة متوهمة لإحدى هاتين الحالتين، وأعني بهما التقليدي والحديث. فهذه الوضعية السابقة، في الواقع، لا وجود لها

إلا في ذهن من يتصوّرها، فكل شيء سواءً أكان مادياً أم ذهنيّاً، وكل علاقة أو فكرة أو حركة، لا يكتسب أيٌّ منها معناها أو دلالتها إلا ضمن بنية معينة، وفي إطار زمني معين. وحال انتقاله إلى بنية مختلفة، أو في حال تغيّرت البنية ذاتها، فإنّها تتغير معها مضامين مكوّناتها المادية أو الذهنيّة ودلالاتها، ويتغيّر معها زمانها أيضاً. على هذا الأساس لا يستقيم، لا من الناحية التاريخية ولا من الناحية المنهجية، القول إن طبيعة القبيلة ودورها ظلّا كما كانا عليه قبل ظهور الحركة وبعدها، وكأن شيئاً لم يتغير.

إن القول بذلك يعني أنّ ظهور الحركة بعده ظهور الدولة في المكان والزمان اللذين ظهرا فيهما، لا يعني شيئاً كثيراً.

الوهابية من جهتها، وكما أشرنا أعلاه، حركة إصلاح ديني ظهرت في نجد (أو وسط الجزيرة العربية). وقد ظهرت في تشكيلة اجتماعية أغلب سكانها كانوا من البدو الرحل، ومن ثمّ تهيمن القبيلة على بنيتها. وبحسب نظرية الحداثة، هذا بحدّ ذاته كافٍ للاستنتاج بأن الحركة لا بد من أنها كانت ذات طبيعة قبلية، تقوم على التمسك بأسس الحياة البدوية وقيمها، وبخاصة أن الجزيرة العربية آنذاك كانت تقع خارج الإطار الزمني للحداثة التي بدأت في أوروبا.

إن هذا التعليل والتفسير يشيران إلى أنّ من تعرّضوا للوهابية من منظور حداثي كانوا في تحليلاتهم يمارسون عملية توليد ذهني، يمارسونه بمعزل عن مسرح الأحداث، أي إنهم تعاملوا مع هذه الحركة بمعزل عن تاريخها الفعلي، وسلخوها عن تاريخ بنيتها الاجتماعية التي ولدت في داخلها. وسوف نلاحظ لاحقاً كيف أن أصحاب نظرية الحداثة، وفي مواجهة مفاهيم القبيلة والدين في تاريخ الحركة، لجؤوا إلى ابن خلدون ليفسّرها لهم وليس إلى تاريخ الحركة نفسه، من هنا ليس من المستغرب أن جلّ استنتاجاتهم لا تتجاوز في وجودها حدود تصوّراتهم الذهنية؛ وذلك لأنهم اعتمدوا بالكامل في دراستهم للوهابية على تصوراتٍ ذهنيّة (حداثيّة) مسبقة، ومن ثَمّ توصلوا إلى استنتاجات منطقيّة مبنيّة على تلك التصوّرات. لكنها استنتاجات لا علاقة لها بالتاريخ الفعلي للحركة، ولا بتاريخ المجتمع الذي ظهرت فيه.

التعليل الغيبي للحركة

سوف نستعرض هنا نماذج من الرؤية الحداثية لتاريخ الوهابية على سبيل المثال وليس على سبيل الحصر. يوحي عنوان هذه الفقرة أننا سنتحدث عن رؤية وهابية أو رؤية دينية. المفاجأة أن الأمر ليس كذلك. ما أهمية إعادة بناء السياق التاريخي للحركة الوهابية؟ لإدراك أهمية ذلك، لعل من المناسب هنا أن نستدعي النتيجة التي ختم بها مايكل كوك (Michael Cook) ورقته الممتعة عن الدولة السعودية الأولى؛ فبمراجعته لمختلف الإجابات عن سؤال: «لماذا ظهرت الدولة السعودية الأولى، بالكيفية والزمن اللذين ظهرت فيهما؟»، لم يكن أمامه إلا أن يقف عاجزاً حيال هذا السؤال. تقول النتيجة التي توصل إليها: «إنه لا يمكن إغفال الفرضية التي تقول بأن التغير التاريخي على المدى الطويل كان وراء ظهور الدولة السعودية، لكننا قد نكون على أرض أكثر صلابة إذا ما قرأنا هذا الحدث على أنه كان عملاً إلهيّاً»(٦). ربما أن هذه النتيجة تعبر عن موقف ساخر من جانب كوك، أو لعلها كانت تعبيراً عن يأس المؤلف تجاه الحدث أو لعلها كانت الاثنين معاً. أياً كانت هذه النتيجة، فإنها تعكس بدقة ووضوح الوضع والظروف التي اعتمدت عليها الدراسات المعنية بالحركة الوهابية؛ لأن التعامل مع حدثٍ تاريخي، مثل ظهور الدولة، على أنه عمل إلهي فحسب، يعبّر عن إنكار سافر لطبيعة الحدث التاريخية أو عن الإخفاق في اكتشاف الأبعاد التاريخية للحدث وحدوده. وهذا العجز أو الإخفاق يتجاوز ورقة كوك ليطال، في الحقيقة، جل الدراسات التي تناولت الحركة الوهابية أو الدولة السعودية. ومن هنا تتبدّى الأهمية الملحة لإخضاع هذه الحركة للتحليلين التاريخي والاجتماعي لاستعادة طبيعتها التاريخية بوصفها حدثاً إنسانيّاً؛ وذلك لأسباب تاريخية ونظرية معاً.

من **الناحية التاريخية** كانت الحركة، عندما ظهرت في القرن ١٢هـ/ ١٨م، تمثل الذروة التي وصلت إليها عمليات تشكل الدولة في نجد في

(٦) Michael Cook, «The Expansion of the First Saudi State: The Case of Washm,» in: C. E. Bosworth [et al.], eds., *The Islamic World from Classical to Modern Times: Essays in Honor of Bernard Lewis* (Princeton, NJ: Darwin Press, 1989), p. 676.

تلك الفترة. وفي الوقت نفسه كانت البداية الحقيقية والفعلية لتبلور مفهوم الدولة وتجسده في وسط الجزيرة العربية، وبالتحديد الدولة المركزية على مستوى الجزيرة كلها. بهذا المعنى كانت الوهابية استمراراً لسياق تاريخي طويل وبداية لمرحلة تاريخية جديدة أو بداية مرحلة الدولة ذاتها.

من هنا لم تكن الحركة حدثاً استثنائيّاً معزولاً أو مفاجئاً بحيث يجوز بترها عن إطارها التاريخي، ومن ثَمّ إرجاعها إلى قوى غيبية (كما فعل كوك)، أو إلى عوامل وظروف لا تنتمي إلى مرحلتها التاريخية، كما يفعل كثيرون من المهتمين بها؛ لذلك، وبما أن الحركة كانت المقدّمة للدولة السعودية، فإن فهم جذور هذه الحركة وطبيعتها يعتبر أساساً لفهم طبيعة هذه الدولة التي تلتها واستيعابها.

أما من **الناحية النظرية**، فإنه قلما كان هنالك طرح للحركة الوهابية من المنظور التاريخي، وهو المنظور الذي يضيء تلازم طبيعة المرحلة التاريخية التي ظهرت فيها الحركة وطبيعة البنية الاجتماعية التي نشأت في داخلها. ولتحقيق ذلك فإنه لا بد أولاً من البدء بمعرفة مسيرة الأحداث والتغيرات واستيعابها، أو المسار التاريخي الذي سبق نشأة الحركة الوهابية وأفضى إليها في الوقت نفسه. لكن بدلاً من ذلك نجد أن تاريخ نجد السابق على الوهابية، إما أنه غير معروف، وإما أنه قلما يؤخذ في الحسبان عند دراسة الحركة أو الدولة السعودية. وكما سيتضح لاحقاً فإن معظم الذين كتبوا عن الحركة أخرجوها عمليّاً من سياقها التاريخي، وتعاملوا معها على أساس مجموعة من المسلّمات والافتراضات غير المعنيّة بذلك السياق.

الدين أم القبيلة

يغلب على الأدبيات التي تناولت الحركة الوهابية، إما ما يمكن تسميته اصطلاحاً بـ «التفسير الديني المحض»، وإما ما هو أكثر تداولاً، وهو مزيج من التصوّرات ذات النظرة الخلدونية والمفاهيم الحديثة (للاختصار نسميها بـ «نظرية الحداثة»). من جانبها، تقول نظرية «التفسير الديني المحض» إنه لما كانت الوهابية حركة دينية؛ فلا بد إذاً من أن

جذورها كانت ذات طبيعة دينية وأن دورها أيضاً لم يتجاوز في طبيعته مهمة الإصلاح الديني[٧]. وهكذا فالتشديد في التفسير الديني دائماً يكون على جانبٍ واحد، مما يؤدي إلى تجاهل الجوانب الأخرى للحركة. وعلى الضفة الأخرى، تدفع نظرية الحداثة بمجادلة مفادها أن الحركة الوهابية انبثقت من مجتمع قبلي؛ وبالتالي لا بد من أنها كانت حركة ذات طبيعة قبلية أدّت بدورها إلى تشكيل دولة قبلية.

ما ينبغي لنا ملاحظته هنا هو أنّه على الرغم من الفروق المنهجية بين هاتين النظريتين، إلا أنهما تشتركان في صفتين أساسيتين هما: صفة اللاتاريخية وصفة الاختزالية. فلاتاريخيتهما تتجلّى في أمرين: **الأمر الأول** هو التعامل مع مفهومَيْ «الدين» و«القبيلة» على أساس من المعنى الظاهر والمباشر لكلٍّ منهما، من دون الالتفات إلى أن هذين المفهومين جزء من شبكة أوسع من المفاهيم والعلاقات والأحداث التي كانت تعتمل في تاريخ نجد، على وجه الخصوص، وتاريخ الجزيرة العربية على وجه العموم. من ناحيتها، وكما أشير سابقاً، تعطي نظرية الحداثة لمفهوم القبيلة معنىً ثابتاً قارّاً يتحدّى حركة التاريخ. أما **الأمر الثاني** الذي يعكس لاتاريخية المنظورين الديني والحداثي؛ فيتمثّل في أن كلاً منهما لا يأخذ تاريخ نجد وتاريخ الجزيرة، بشكل عام، السابق لظهور الحركة الوهابية، على أنه عامل كان له دور مهم وخطير في ولادة الحركة وتوقيت ظهورها وفي الشكل الذي اتخذته، والدور الذي أدّته في تاريخ هذه المنطقة. بل على العكس، يبدو وكأنّه غير ذي صلة بالموضوع.

من ناحيةٍ ثانية، وضمن الإطار نفسه، تأتي صفة الاختزالية بمثابة نتيجة أفضت إليها مقدّمة تقوم على نفي تاريخ نجد لما قبل عصرها الوهابي أو ربما جهله من قبل أصحاب نظرية الحداثة، وتجاهله من قبل أصحاب التفسير الديني للحركة. ففي كلتا هاتين النظريتين يتمّ اختزال الحركة الوهابية في بُعد واحد فقط من الأبعاد التي كانت تشكّل سياقها التاريخي؛ إذ إنها حركة ذات بُعد ديني فحسب لدى أصحاب التفسير

---

(٧) النظرية الدينية موجودة تقريباً في المصادر كلها التي تتناول تاريخ الحركة الوهابية من منظور سلفي، وخاصة المصادر الوهابية القديمة منها والحديثة.

الديني المحض، وحركة ذات بُعد قبلي لدى معتنقي نظرية الحداثة. وهذه اختزالية غير مبرّرة لا من الناحية التاريخية ولا من الناحية المنهجية. فلأنّ البعد القبلي والبعد الديني هما الأكثر بروزاً للعيان، وبدلالتهما المباشرة حاضران في الحركة، جاز لأصحاب التفسير الديني اختزالها في بعدها الديني حصراً، وصحّ لمعتنقي نظرية الحداثة وصفها بأنّها حركة قبليّة تستعيد مرة أخرى بداوة قديمة تستعصي على حركة التاريخ.

النظرية الدينية تتجاهل حقيقة أن دور الوهابية تجاوز البعد الديني الصرف إلى التأسيس ثقافيّاً وأيديولوجياً لمفهوم الدولة؛ الأمر الذي يؤكد أنّ طبيعة هذه الحركة كانت سياسية بقدر ما أنها كانت دينية. من ناحية أخرى، ونتيجة لعدم إلمام أصحاب نظرية الحداثة بتاريخ الحركة، غاب عنهم حقيقة أنّ الوهابية، بوصفها حركة حضرية عملت على التأسيس لدولة مركزية، كانت مناهضة في مبادئها وشعاراتها للقبيلة ولنمط المعيشة البدوي في الجزيرة. ولعلّ من المناسب هنا الإشارة إلى أنّ هذا التوجه نحو الابتعاد عن القبيلة استمر صفة ملازمة للدولة حتى مرحلتها المعاصرة.

إن دلالة كل من الدين والقبيلة في هذه الحالة، لا تتحدّد إلا ضمن السياق التاريخي الذي ظهرت فيه الحركة، وهو سياق كان يشتمل على أبعاد وعمليات اجتماعية وسياسية أخرى مثل الاستيطان وظهور المدن ومعها مجتمع العائلات وتصدّع بنية القبيلة نتيجة لذلك. ولا يستقيم، في هذه الحالة القول إن القبيلة والدين كانا بمعزل عن ذلك كله، بحيث أصبح الناتج السياسي قبليّاً كما كان من قبل، وكأن شيئاً لم يتغير على الإطلاق. بل على العكس، يشير منطق الأحداث إلى أنه ينبغي لنا النظر إلى طبيعة الحركة على أنها كانت نتاجاً لطبيعة سياقها التاريخي كله، وما كان يعتمل فيه من أحداث وعمليات مستمرة. لكن بسبب تجاهل هاتين النظريتين المذكورتين لهذا المفصل المنهجي المهم، صار من الطبيعي ألا يرى كل منهما في الوهابية إلا ما هو بارز على السطح، وهو إما الدين وإما القبيلة. وسيكون تركيزنا هنا مقصوراً على نظرية الحداثة؛ لأن النظرية الدينية سيتم تناولها في ثنايا فصول الكتاب.

بناءً على ذلك لعلّه من الواضح أن أكثر ما يميّز نظرية الحداثة هو عدم اكتراثها بالإطار التاريخي للحدث ومن ثَمّ تناوله على أساس أن

طبيعته وفعاليته أمران مستمدان من الحدث ذاته، ومن طبيعة متأصلة فيه. ووفقاً لهذا المنظور لا يكون الحدث جزءاً من شبكة أوسع من العلاقات والأحداث التي تتفاعل في ما بينها. هذا على الأقل ما حصل للحركة الوهابية على يد هذه النظرية؛ فبسبب دراستها لهذه الحركة بمعزل عن تاريخها السابق واللاحق، أصبح من الطبيعي ألا تتجاوز نظرية الحداثة هنا مجرد تكرار التطبيق الآلي وغير النقدي للنموذج الخلدوني القديم على تاريخ الحركة، وإلى درجة أصبحت النظرية معه مجرد وسيلة لإعادة إنتاج قوالب نمطية مسبقة، وكليشيهات مكررة ومفرغة ولا معنى لها. والغريب في ذلك هو إصرار أصحاب المنظور الحداثي على الصلاحية المنهجية للنموذج الخلدوني، على الرغم من أن هذا النموذج مرّ عليه الآن أكثر من ٦٠٠ سنة.

في كتابه **الإسلام والحداثة**، الصادر عام ١٩٩٦م، نجد عزيز العظمة، وهو أحد المسكونين باستعادة ابن خلدون عند تناوله للوهابية، يعيد مرة أخرى إنتاج الكليشيه نفسه، حيث يقول إن الأيديولوجيا الوهابية تقوم «.. في أبعادها الاجتماعية والسياسية، على أساس وضع حدود صارمة حول التميز (الحق؟) الخاص حصراً بعصبية قبلية بعينها، ودون غيرها (في تولي أمور الدين والسياسة!)؛ الأمر الذي يجعل من إخضاع ونهب كل ما هو خارج هذه العصبية التوسعية هدفاً مشروعاً، بل واجباً على أعضاء هذه العصبية»[٨]. العظمة هنا يستعير لغة ابن خلدون ثم يعيد صياغتها بأسلوب حداثي، لوصف مجتمع بدوي يهيمن فيه «الغزو» و«النهب» باعتبارهما الآلية الوحيدة المعروفة لهذا المجتمع لإعادة إنتاج نفسه. و«الأيديولوجيا الوهابية» في هذا المجتمع هي التي تؤسس لمشروعية تلك الآلية. وعلى الرغم من أن هذه فكرة قديمة لدى العظمة، إلا أنه لم يتمكّن، كما يبدو، من دعمها بالإحالة إلى مرجع وهابي معين[٩].

(٨) Aziz Al-Azmeh, *Islam and Modernities* (London; New York: Verso, 1996), p. 144.

(٩) Aziz Al-Azmeh, «The Wahabi State,» in: Ian Richard Netton, ed., *Arabia and the Gulf: From Traditional Society to Modern States* (London: Croom Helm, 1986), p. 76.

هذا الكتاب مجموعة أبحاث عن الوهابية بعنوان **الدولة الوهابية**. هذه الورقة سبق أن طبعت قبل عشر سنوات من تاريخ طباعة الكتاب.

من جانبه، يقدّم لنا مسعود ضاهر أبرز التجلّيات المنهجية لنظرية الحداثة، عندما تناول الحركة الوهابية والدولة السعودية انطلاقاً من مرئيات هذه النظرية(١٠). يتجلّى جوهر المنظور في تناول ضاهر لمسألة الدولة في المشرق العربي عموماً، ولما يدعوه بـ «القاعدة الوهابية البدوية» للدولة السعودية بشكل خاص، في الأسباب التي أوردها بوصفها تبريراً لتضمين حالة الدولة السعودية في كتابه المذكور. السبب الرئيس لذلك، كما يقول، هو أنّ المثال السعودي يمثّل الحالة التي نجحت فيها قبيلة بدوية (يعني الأسرة السعودية الحاكمة) وبالتحالف مع حركة دينية ذات قاعدة بدوية (الحركة الوهابية) في تأسيس هيمنتها على المدن. ومن خلال هذه العملية ـ كما يرى المؤلف ـ اكتسبت القبيلة البدوية سماتها الحضرية؛ ما يعني أن الأسرة السعودية الحاكمة (التي يسميها المؤلف قبيلة) كانت قبيل تأسيس الدولة مرتحلة وظاعنة في الصحراء(١١). بمعنى آخر، كانت الدولة السعودية عملية تحقق آخر وحديث للصيغة الخلدونية القديمة، حيث تتحالف العصبية القبلية مع الدين، يداً بيد، لتأسيس الدولة.

إن الإشكالية في عرض تاريخ الدولة السعودية والحركة الوهابية بهذه الطريقة غير محدودة، في حقيقة أنها مبنيّة على منظور تنفصم فيه العلاقة بين القبيلة والمدينة (أو التقليدي والحديث)؛ ليصبح كل منهما نقيضاً للآخر على طول الخط. وفقاً لهذا المنظور لا يمكن أن تكون كل من المدينة والقبيلة طرفين لمتصل تاريخي واجتماعي تتحدد المسافة بينهما فيه، تبعاً لطبيعة المرحلة التاريخية وتبعاً لما يحدث لأحدهما أو كليهما معاً من تحوّلات. الأكثر من ذلك أن هذه الطريقة، وكما استخدمها مسعود ضاهر، مبنية على تاريخ خيالي مسرف في خياليته، أكثر من كونها مبنية على التاريخ الحقيقي لموضوع بحثه (الدولة السعودية) محلّ التحليل هنا.

---

(١٠) مسعود ضاهر، **المشرق العربي المعاصر: من البداوة إلى الدولة الحديثة** (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦). ليس من المبالغة في شيء القول إن الكتاب يقدم مثالاً على التاريخ الضعيف. وعلى الرغم من أن المؤلف معروف في الأوساط الثقافية في الشام بصفته كاتباً يسارياً، إلا أن الكتاب لا يمثّل تطبيقاً جيداً لأي من نظريات اليسار، في صيغتها الحداثية. انظر الفصل الرابع من الكتاب «عن الدولة السعودية».

(١١) المصدر نفسه، ص ٢٧٣.

إن حداً أدنى من التفحّص يبين لنا بوضوح أن ضاهراً لم يكن في هذا الفصل من كتابه يقرأ تاريخ الدولة والحركة التي عقد العزم على دراستهما، بدلاً من ذلك كان يستعيد، وعلى نحو حرفي، ما قاله المؤرخ العربي ابن خلدون في **مقدمته** المشهورة، قبل أكثر من ستة قرون مضت، ثم يطبقه بطريقة آلية على عملية تشكل الدولة في الجزيرة العربية. وفي ذلك كله لم يُعطِ ضاهر أي اعتبار لمسألة أنّ ما قاله ابن خلدون قد لا تتجاوز صلاحيته العلمية حدود التجربة التاريخية لعملية تشكل الدولة في المغرب العربي حتى القرن ٨هـ/ ١٤م.

بالإضافة إلى ذلك طبّق ضاهر صيغ ابن خلدون على الحركة الوهابية، ببساطة وعلى نحو آلي، لمجرد حضور مفهومَيْ الدين والقبيلة في عملية تشكّل الدولة السعودية. ولا ينبغي لهذا أن يكون مثاراً للدهشة؛ لأنّ الفصل الذي كرسه المؤلف بأكمله لهذه الدولة لا يتضمن إشارة واحدة لأي من المصادر الرئيسة أو الثانوية، عن الحركة الوهابية، أو الدولة السعودية، وبخاصة في مرحلتها المبكرة. لكن مع ذلك، سمح مسعود ضاهر لنفسه بالمضي بعيداً في تأمل تاريخ الحركة الوهابية اعتماداً على كتاب قديم لمؤلف أمريكي هو جي. ليبسكي (George Lipsky) بعنوان *Saudi Arabia, its People, its Society, its Culture* نشر عام ١٩٥٩م، ثم توقفت طباعته بعد ذلك. ولو أنّ المؤلف تحامل على نفسه قليلاً وقرأ تاريخ الحركة الوهابية والدولة السعودية، لأدرك أنه في ما قاله عنهما كان يسير في الاتجاه المعاكس للمسار التاريخي لكل منهما. وكما أشير، وسيتبين لاحقاً، كانت الحركة الوهابية من حيث الشكل والمضمون والهدف حركة حضرية؛ ولذلك كانت ضدّ القبيلة في مبادئها وفي مواقفها السياسية[١٢].

وهكذا يكون من المدهش حقاً أن حركة كهذه تستولي على المدينة وتستتبعها، في حين أنها كانت في الأساس نتاج بنية هذه المدينة بعينها. والحركة لم تكن دينية، أو أن دورها كان محصوراً في حقل الدين

(١٢) محمد بن عبد الوهاب، **مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب**، أعدّها وصنفها عبد العزيز بن زيد الرومي [وآخرون] (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م) ج ٥: **الرسائل الشخصية**، ص ٢٥ ـ ٢٦ و٤١ ـ ٤٢.

فحسب. وفوق ذلك كله، من غير الممكن، لا من الناحية التاريخية ولا من الناحية النظرية، فصل الدين عن العملية السياسية في إطار تاريخي إسلامي مثل الذي كانت تتحرك فيه الوهابية. أما الدولة السعودية فلم تكن خلال أي من مراحلها دولة قبلية، ومن هنا فإن مجمل عملية تشكل الدولة التي انتهت بتأسيسها كانت مختلفة تماماً عما يعتقده مسعود ضاهر.

وعلى شاكلة أنصار النظرية الدينية المحضة، وفي تحليلهم للحركة الوهابية، لا يأخذ الحداثيون بالحسبان تاريخ ما قبل الوهابية، باعتباره ذا صلة في هذا الشأن، وذلك على الرغم من حقيقة أن الحركة جاءت في نهاية عملية طويلة ومضطربة من التطور الحضري وتشكل الدولة، بدأت قبل القرن ١٢هـ/١٨م بقرون عديدة. وما ينبغي لنا ملاحظته عن هذه العملية، أنها في الواقع لم تتبع مساراً أو نموذجاً نمطيّاً واحداً وأن مفهومَيْ الدين والقبيلة، ودورهما داخل هذه العملية لم يتخذ المعنى نفسه والدلالة والأهمية عند كل لحظة زمنية أو عند كل منعطف تاريخي، وكما سيتضح في سياق هذه الدراسة، فقد كانت هنالك القبيلة البدوية والقبيلة المستقرة (غير المرتحلة)، ثم تصدّع القبيلة وحلول العائلة مكانها كنقطة ارتكاز للبناء الاجتماعي في نجد. كذلك كانت هنالك المدن المستقلة، وحركة تعليم ديني غير مسيَّسة أعقبتها الحركة الوهابية التي أدخلت الدين مجدداً في العملية السياسية. بعد ذلك جاءت عملية تشكّل الدولة التي وإن كانت بطيئة إلا أنّها كانت متواصلة ومستمرة وانتهت ـ كما هو معروف ـ بظهور الدولة السعودية الأولى بعقيدتها الدينية الشمولية وسياستها اللاقبلية.

ليس هنالك ما يبرّر وضع هذه المفاهيم كلها في سلة واحدة وكأنها مفاهيم متماثلة، وبغض النظر عن أي تغيرات يمثّلها كل مفهوم منها، وإلا فسيبدو تاريخ جزيرة العرب مسطحاً ومتماثلاً من دون ملامح، بل ساكناً كما تبدو صحراء هذه الجزيرة أحياناً. لكن حتى الصحراء يمكن أن تكون خادعة ومضللة لأولئك الذين لم يتعرفوا أبداً إلى طوبغرافيتها وإلى تاريخها. إلا أنّ الأسوأ من ذلك، أنه بالنسبة إلى نظرية الحداثة لم تكن تلك المفاهيم واحدة فحسب، بل إن مجمل تاريخ الحركة الوهابية ومعه تاريخ الدولة السعودية وضع، وعلى نحو لافت للنظر، خارج أطر التاريخ

ونواميسه. ففي بعض الأحيان هو تاريخ القبيلة، وأحياناً أخرى هو تاريخ القبيلة البدوية الظاعنة بالتحديد، ومرة ثالثة هو تاريخهما معاً. وفي الأحوال كلها، يبقى هذا التاريخ كما هو، يعيد إنتاج نفسه مراراً وتكراراً عبر القرون وبطريقة مغايرة لقوانين التاريخ. في مثل هذا السياق أصبحت نعوت «القبيلة» و«البداوة» كليشيهات جاهزة أو صورة نمطية في متناول اليد لكل من يريد إلصاقها ومن دون تدقيق بأي شيء وهابي أو سعودي؛ لهذا السبب أصبح من السهل ومن دون عناء وصف الحركة الوهابية بأنها حركة «بدوية» بدلاً من مغبّة تفحّص هذا المفهوم مقابل تاريخ الحركة للتحقّق بأسلوب علمي عن مدى إمكانية انطباقه عليها.

على خطى هارتمان

أحد الأمثلة على هذا الأسلوب يقدّمه لنا بسام الطيبي، المتخصّص في العلوم السياسية، الذي يؤكد أن محمد بن عبد الوهاب «يعتقد بأنه لا يمكن إلا للعرب وحدهم العودة بالإسلام إلى نقائه الأول؛ ولذلك اعتبر هدف حياته السياسي هو حشد المسلمين لتحقيق هذه اليوتوبيا الماضوية. وفي سبيل ذلك تجاهل (محمد بن عبد الوهاب) كل عناصر التمدين في الإسلام؛ من أجل أعراف البدو وسبل عيشهم»(١٣). لكن الطيبي لا يقدم

(١٣) Bassam Tibi, *Arab Nationalism: Between Islam and the Nation-state*, 3rd ed. (New York: St. Martin's Press, 1997), pp. 88-89.

والطيبي هنا، وهو سوري متخصص في العلوم السياسية، يحذو في ما يقوله عن الحركة الوهابية حذو معلمه الألماني هارتمان. وهو ما يتضح في استخدامه للمصطلحات نفسها في توصيفه لهذه الحركة. ولعلّ هذا هو السبب في أنّه، مثل مسعود ضاهر، لا يقدّم أي مصدر، رئيس أو ثانوي، مكرس لتاريخ هذه الحركة. والأكثر من ذلك، استنتاجاته كانت دوماً مستعارة من الأستاذ الألماني؛ ما يشير إلى أنّ معرفته بالحركة الوهابية ودورها كانت مبنيّة على ما توصل إليه هذا الأستاذ. ومن ذلك يبدو أن الطيبي لم يطّلع بشكل مباشر على تاريخ الحركة الوهابية؛ الأمر الذي جعل من آرائه عنها مجرد استعارات من رؤى الآخرين.

والأمر الذي تجدر ملاحظته هنا، هو أنه مع الجلبة كلها التي استخدمها كثيرون من الحداثيين العرب لتأكيد رجعية وماضوية الإسلاميين، وترديدهم لصيحتهم الجماعية التي تقول «يا لتخلف هؤلاء الإسلاميين»، لم يسأل هؤلاء الحداثيون أنفسهم سؤالاً بسيطاً هو: لماذا لا يكفون هم عن العودة إلى ابن خلدون، مثلاً، في كل مرة يصطدمون فيها بمعضلة ستة قرون على الأقل؟! ما الفرق بين الاتكاء على ابن تيمية، مثلاً، وجعله المرجعية التي ينبغي لنا العودة إليها دائماً، وبين الاتكاء على ابن رشد أو ابن خلدون وتحويله إلى مرجعية أخرى لطائفة أخرى؟ إنه النسق نفسه والمنطلق

في هذا الاستشهاد تاريخ الحركة الوهابية بشكل مغلوط فحسب كما فعل من سبقوه، بل تاريخ الإسلام نفسه(١٤). هو يفترض أن ما جذب الوهابيين إلى «النقاء الأصلي الأول» للإسلام، كان المحتوى البدوي بشكل متميز للإسلام(١٥). وهو هنا يكتب عن الحركة الوهابية كحركة إسلامية من

المنهجي نفسه. والاختلاف بين الاثنين ليس اختلافاً في المنهج، وإنما تعصّب فئوي وتحزّب سياسي لا علاقة له بالمنهج أو المفاهيم.

إن هذا يكشف بشكل جلي أن تيار الحداثة في العالم العربي يعاني أزمة منهجية مزدوجة. فمن **ناحية**، يعتمد أصحاب هذا التيار على مفاهيم ونظريات تم تطويرها في الإطار التاريخي المختلف للغرب، ومن **ناحية أخرى**، حين لا تسعفهم تلك المفاهيم والنظريات في العثور على ضالتهم، فإنهم يعودون إلى الوراء، يلجؤون إلى المفكرين المسلمين في الماضي البعيد؛ لينقذوهم من حاضرهم البائس. وهذا مظهر للعجز والعقم الفكري لدى أتباع نظرية الحداثة. ومع ذلك فإن هؤلاء الأتباع لا يكلون ولا يتعبون من الكتابة عن فضائل الحداثة والتحديث، ومزايا التاريخ والمنظور التاريخي، وضرورة الأخذ بسياقه في أي مسألة موضع بحث.

(١٤) ذهبت تحريفات الطيبي أبعد من ذلك مبينةً جهله التام بالحركة وتاريخها، وتاريخ الجزيرة العربية كلها. فعلى سبيل المثال يقول إنه: «في عام ١٧٤٤م أبرم ابن عبد الوهاب زواج تحالف مع بيت آل سعود، حكام جزيرة العرب». انظر: المصدر نفسه، ص ٨٩. وسوف يلاحظ القارئ أن الطيبي لم يعط أي مصدر لهذه المعلومة يمكن الرجوع إليه. لكن الحقيقة أنه لم يكن بوسعه أن يفعل هذا؛ لأنه ليس هناك مصدر يقول ذلك. فابن عبد الوهاب لم يبرم زواج تحالف مع من يسميهم بـ «بيت آل سعود» آنذاك، وهذا البيت لم يكن يعرف آنذاك باسم «آل سعود»؛ لأن هذه تسمية لم يبدأ تداولها إلا بعد سقوط الدولة السعودية الأولى. وفي التاريخ الذي ذكره الطيبي كان هذا البيت يتكون من فروع عديدة، وكل فرع له اسم خاص به، وغالباً ما يكون اسم جد الفرع المباشر. فمثلاً الفرع الذي تولى إمارة مدينة ضرما كان يعرف بـ «آل عبد الرحمن» (الجد المباشر عبد الرحمن) أو الشيوخ، والفرع الذي هرب إلى الزبير وحكم هناك كان يعرف باسم «آل وطبان» (الجد المباشر وطبان)، والفرع الذي كان يحكم في الدرعية، والذي عقد التحالف السياسي مع الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وهو التحالف الذي مهّد لنشأة الدولة السعودية الأولى، كان يعرف بـ «آل مقرن» (الجد المباشر مقرن) وليس آل سعود. انظر: عثمان بن عبد الله بن بشر، **عنوان المجد في تاريخ نجد**، حققه وعلّق عليه عبد الرحمن بن عبد اللطيف بن عبد الله آل الشيخ، ٢ ج، ط ٤ (الرياض: دارة الملك عبد العزيز، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م)، ج ٢، ص ١٣ ـ ٢٥. انظر أيضاً إشارة الشيخ محمد بن عبد الوهاب في إحدى رسائله الشخصية إلى محمد بن سعود على أنه من «آل مقرن» وليس من «آل سعود» في: ابن عبد الوهاب، **مؤلفات الشيخ الإمام محمد ابن عبد الوهاب**، ج ٥: **الرسائل الشخصية**، ص ٨٣. إلى جانب ذلك، فإن من يسميهم الطيبي بـ «آل سعود» (الصحيح آل مقرن) لم يكونوا في الوقت الذي ذكره حكاماً لجزيرة العرب، وإنما حكام لمدينة الدرعية فحسب. وكما يلاحظ القارئ فإن أخطاء الطيبي في هذا المقطع الذي يتجاوز السطر الواحد تتعلق بمعلومات أولية عن الشيخ محمد بن عبد الوهاب وعن تاريخ حركته.

(١٥) يجادل الطيبي هنا في فكرة تاريخية أساسية وهي أصول الإسلام وطبيعته. فبحسب مقولته أن صفة البداوة ملازمة للإسلام في بداياته؛ لأن جذوره التي انبثق منها كانت ذات طبيعة بدوية، وهي مقولة غير صحيحة. فالإسلام لم يكن نتاج بيئة بدوية، وجذوره الحضرية، وهي الصفة المميزة

خلال منظور الحداثة وأدواته، وفي ذهنه استخدام النموذج الخلدوني ومدى قابليته للتطبيق على تاريخ جزيرة العرب. المشكلة أن الطيبي، مثل كثيرين قبله، فعل ذلك من دون أن يطلع على تاريخ الحركة أولاً(١٦).

هنالك حقيقة تاريخية، وهي أنّ الحركة الوهابية لم تكن أول مظهر للتدخل الديني في الأحداث الاجتماعية والسياسية خلال الفترة التي واكبت مسيرة الاستقرار والتطوّر الحضري نفسها في نجد. فالمصادر المتاحة تؤكّد أنّ هذه الحركة كانت التدخل الديني الثاني، وأنّها في ذلك كانت مختلفة نوعياً عن التدخل الأول الذي سبقها(١٧). فإذا كان التدخل الديني الأول اتسم بكونه فقهيّاً، ومن ثَمّ لم يكن مسيَّساً، فإنّ الحركة الوهابية كانت أكثر اتساعاً وأبعد مدى في ذلك، باعتبارها كانت تدخلاً دينيّاً وسياسيّاً معاً، مرسِّخة بشكل أعمق الأبعاد السياسية والعقائدية (الأيديولوجية) للدين(١٨). والسؤال المنطقي هنا هو: إلى ماذا يعود هذا الفرق المهم بين هاتين الصيغتين من التدخل؟ وسؤال آخر لا يقلّ أهمية عن ذلك أيضاً، يتعلّق بتوقيت الحركة الوهابية باتجاهاتها السياسية والأيديولوجية: ما علاقة ذلك بالتغيرات التي حدثت لنمط الاستقرار في المنطقة؟ الحركة الوهابية بحدّ ذاتها أصبحت الأساس الراسخ الذي بنيت عليه الدولة السعودية: هل كان ذلك محض صدفة؟ أم كان نتيجة طبيعية لتغيّر مهم حدث في بنية المجتمع؟.

له، لم تعد موضع جدل، والخلاف حولها فرغ منه منذ عقود خلت. وأحد الأعمال المبكرة التي استدعت الاهتمام بالجذور الحضرية للإسلام ورقة إريك وولف. انظر: Eric E. Wolf, «The Social Organization of Mecca and the Origins of Islam,» *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 7, no. 4 (Winter 1951), pp. 329-356.

(١٦) عندما احتاج الطيبي للاستشهاد بقول للشيخ محمد بن عبد الوهاب، لجأ إلى نص ألماني لأستاذه هارتمان، وقد كان عليه أن يستشهد بقول الشيخ مباشرة والمصادر العربية في متناول يده. ونتيجة للجوئه إلى نص ألماني وقع الطيبي في مغالطة تاريخية ظهرت فيها دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب جزءاً من الهجوم على الحداثة والتحديث. فالشيخ وفقاً لما نقله عنه هارتمان، ونقله الطيبي عن الأخير، قال ذات مرة: «أعتقد أن الحداثيين قد قطعوا صلتهم بالمجتمع وعزلوا أنفسهم عنه. وإنني أعلن أن أي تجديد في أمور الدين هو حداثة» (كذا). انظر: Tibi, *Arab Nationalism: Between Islam and the Nation-state*, p. 89.

(١٧) عبد الله بن عبد الرحمن صالح البسام، **علماء نجد خلال ثمانية قرون**، ٦ ج، ط ٢ (الرياض: دار العاصمة، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م)، ج ٢، ص ١٧.

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٧ ـ ١٩.

توليد ذهني منطقي لكن بلا تاريخ

من الناحية المنهجية، لعلّ الاستخدام الأكثر تماسكاً وثباتاً للنموذج الخلدوني في تناول الدولة السعودية، تمّ على يد الكاتب والسياسي اللبناني المعروف غسان سلامة، وهو الذي بدأ عمله الأكاديمي بأطروحة دكتوراه عن السياسة الخارجية لهذه الدولة. بالنسبة إلى سلامة «هناك عدة أسباب تستدعي الاهتمام الخلدوني بالمملكة العربية السعودية كدولة، بدءاً بالصحراء، والبيئة المعزولة التي ولدت فيها هذه الدولة»[١٩]. لماذا؟ لأنّ العامل **الرئيس** الذي كان وراء صعود هذه الدولة كان «الدعوة الدينية»، والعامل **الثاني** كان «عصبية متفوقة» نجحت في إخضاع «العصبيات الأخرى» واستتباعها[٢٠]. غسان هنا ملتزم حرفيّاً بما قاله ابن خلدون في **مقدمته**، لكنّه أقل التزاماً بالمعطيات التاريخية لموضوعه الأساس. ومن ثَمّ فنحن، مرة أخرى، أمام قراءة سريعة ومباشرة لتاريخ الحركة الوهابية، وهي القراءة التي من خلالها يتمّ فرض مفاهيم ابن خلدون من دون تدقيق، وإنما فقط لمجرد حضور مفهومَيْ الدين والقبيلة في عملية تشكل الدولة السعودية. والمشكلة الوحيدة في هذا التفسير هي اعتماده الكلي على ابن خلدون من دون أدنى اعتبار لما يسمى بالسياق التاريخي لكل من الحركة الوهابية ونظرية ابن خلدون ذاتها؛ فهذه الأخيرة وضعت قبل أربعة قرون من صعود الأولى، أي الحركة الوهابية.

والذي يبدو هو أنّ سلامة يقول إن ظهور الحركة الوهابية كان في الأساس استجابة لحاجة «العصبية المتفوقة» إلى ما يبرّر شرعيتها. وهذا أوضح مثال على عملية التوليد الذهني المنطقي للعلاقة بين عناصر الحدث، وبمعزل تام عن تاريخ هذا الحدث؛ فالحقيقة التاريخية هي أنّ الحركة الوهابية هي التي كانت تبحث لها عن سند سياسي لتحقيق مشروعها في المنطقة، وليس العكس. ليس هناك أدنى مؤشر على أن الحركة كانت بأي حال من الأحوال استجابة للاحتياجات السياسية لأي مجموعة سياسية

(١٩) Ghassan Salamé, ««Strong» and «Weak» States: A Qualified Return to the Muqaddimah,» in: Giacomo Luciani [et al.], eds., *The Arab State* (Berkeley, CA: University of California Press, 1990), p. 340.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٣٥ ـ ٣٦.

بعينها. ثم إن رؤساء الدرعية الذين تحالفوا سياسياً مع الشيخ محمد بن عبد الوهاب ينتمون إلى بني حنيفة وهذه قبيلة انحلت عصبيتها واندثرت قبل ذلك التاريخ بزمن طويل. ومن ثم لا يمكن القول إنهم كانوا يمثّلون «عصبية متفوقة». وكما أشرنا من قبل، لم تكن الحركة الوهابية أول تدخل ديني في الأحداث الدينية والسياسية في نجد في تلك المرحلة. وهذا واضح من حقيقة أن المعارضة الرئيسة للحركة أتت من مجتمع العلماء المحليين. هناك أسئلة أخرى ذات صلة بالموضوع هنا، والمتعلقة تحديداً بالفروق بين صيغتي التدخّل المذكورتين، وعلاقة ذلك بطبيعة دور الحركة. من خلال هذه الأسئلة كان في استطاعة غسان سلامة قراءة تاريخ الحركة كما هو، وليس قراءته قراءة مسبقة ومن خلال نظرية ابن خلدون.

إذاً، وكما يلاحظ فإنّ نقطة الجدل المحورية هنا هي أن كلاً من المنظورين، الديني والحداثي، تعامل مع الحركة الوهابية خارج سياقها التاريخي، ولكن مع اختلاف ملحوظ بينهما. فبالنسبة إلى التفسير الديني المحض، يمكن القول بشكل عام إنه تمت صياغته على أساس معاينة لتاريخ الحركة عن قرب؛ ولذلك كانت صياغته أقرب لتفهم روح الحركة. لكن ما منعها من تحقيق ذلك هو أنّها تجاهلت تماماً تاريخ ما قبل الوهابية، وهو في الحقيقة التاريخ الذي أفضى إلى هذه الحركة. إلى جانب ذلك، وبحكم أنها تنطلق في الأول والأخير من منظور ديني، تجاهلت النظرية الدينية هنا الأبعاد الأخرى للحركة، وللسياق الذي ظهرت فيه، وهي الأبعاد الاجتماعية والسياسية. وهذا كان مصدر فهمها الاختزالي لجذور الحركة ولطبيعتها ودورها السياسي حتى الآن.

نظرية الحداثة من جهة أخرى، تمّ توطينها هنا انطلاقاً من أسس أيديولوجية وسياسية منحازة ضد الوهابية من البداية، وليس في إطار عمل علمي مستقل عن تاريخ هذه الحركة ذاتها. وأحد الأسباب وراء ذلك هو المضمون الأيديولوجي لهذه النظرية، ومن ثمّ قابليتها للتوظيف في هذا المنحى؛ ونتيجة لذلك فإنّ معظم الأعمال التي كتبت عن الوهابية التي تنطلق من نظرية الحداثة، عادة ما تتخذ شكل الأحكام النمطية المسبقة أو الكليشيهات الجاهزة بدلاً من مفاهيم وفرضيات علمية تم إخضاعها للبحث بشكل وافٍ. وفي وضع كهذا، ليس من المستغرب أن تصبح الحركة

وسياقها التاريخي ضحيتين لسوء الفهم في أحسن الأحوال، لكن في الغالب ضحية لكثير من التشويه والأحكام المسبقة. الشيء نفسه لحق أيضاً بالقوى التي كان لها دور واضح في صياغة الحركة، وبخاصة القبيلة والدين.

إن الاستنتاج الوحيد الذي يمكن الخروج به من ذلك، أنّ الأفكار السائدة في الأدبيات التي تناولت الحركة الوهابية غير كافية، وهذا أقل ما يمكن قوله عنها؛ فهي تعكس مدى المسافة بينها وبين تاريخ تلك الدولة، ومن ثَمّ تعكس نقصاً في فهم التفاصيل والملابسات المعنية بالعلاقة التي ربطت القوى الاجتماعية والسياسية في سير العملية التي انتهت بظهور الحركة الوهابية، وخاصة قوتي القبيلة والدين. بعبارة أخرى، أخفقت النظريات السائدة في أن تأخذ في الحسبان السياق التاريخي للحركة، وخصوصية هذا السياق. كما يجب، من ناحية أخرى، تأكيد أنّ الإشكالية هنا لا تقتصر على تجاهل هذا السياق، ومن ثَمّ عدم إدراك أهميته في هذا المجال، بل يتصل ذلك أيضاً بمفهوم الماضي في تلك النظريات؛ فالماضي مدان (ملعون)، وكذلك الحاضر بسبب علاقته بالماضي (لمجرد أنّه ماض مقارنة مع حداثة متوهّمة للحاضر، وهذه نظرة حداثية سطحية). هذا الموقف هو نتيجة طبيعية للنظرة السلبية المتحيّزة المسبقة إلى عناصر الماضي (القبيلة والدين والقرية والتقليد. . . إلخ)، ولمفهوم العلاقة بين التقليدي والحديث الذي يتحكم بطبيعة نظرية الحداثة. من هنا نجد أن الذي تم استيعابه من هذا الماضي لا يتجاوز، وببساطة متناهية، المظهرين الديني والقبلي ومن منظور حداثي. في المقابل قلّما بذلت أي محاولة للنظر إلى هذا الماضي بحدّ ذاته، أو سبر ما وراء بعده الديني أو القبلي المباشر أو حتى فهمه كما هو، وضمن سياقه التاريخي.

الماضي مثل الحاضر تماماً، ما هو إلا بناء مركّب، ومن ثَمّ لا يجوز، لا من الناحية المنطقية ولا من الناحية التاريخية أيضاً، إخضاعه لنظرة أحادية مسبقة أو نظرة نمطية اختزالية ثابتة. مثل هذه النظرة هنا، وهو ماضي ما قبل الحركة الوهابية، مجرد شاهد واحد على ذلك. فلم يحدث أبداً أن هذا الماضي اقتصر على الدين أو القبيلة فقط، على الرغم من سيادتهما الواضحة. كان ماضي ما قبل الوهابية عن الاستقرار وإعادة الاستقرار وعن نشوء المدن وانهيارها، وعن الهجرة وحركة الناس

والبضائع وعن الصراعات والحروب والتغيرات السكانية وتغيرات أصابت المكانات الاجتماعية والأوضاع الطبقية. كما كان ذلك الماضي أيضاً عن تفكك القبيلة وتصدعها، وعن سياسات المدن، وعن القوى الإقليمية المحيطة. باختصار كان ماضي ما قبل الوهابية عن النمط التاريخي لشبه الجزيرة العربية يعود تاريخه إلى ما قبل الحركة الوهابية بمئات السنين.

ومع ذلك، فالرأي السائد في الأدبيات المهتمة بالدولة السعودية هو أن تلك الأحداث كلها، والعمليات والمفاهيم والتحولات كانت من دون أثر يذكر، بحيث إنه في الأغلب الأعم من هذه الأدبيات ظلّ تاريخ الجزيرة، ومعه بناؤه وعلاقاته ومفاهيمه، ثابتاً قاراً على هيئته وطبيعته التي كان عليها قبل الوهابية بمئات السنين، وبعدها كذلك. ومن هنا صار من الطبيعي أن أياً من تلك الموضوعات (الهجرة، نمط الاستقرار، تصدع القبيلة، ظهور المدن المستقلّة) لم يتم إخضاعه للبحث بغرض الكشف عن طبيعته، وتقدير موقعه ودوره في النسيج الاجتماعي والسياسي للجزيرة العربية؛ نتيجة لذلك كله أضحت الحركة الوهابية ـ ومعها الدولة السعودية ـ موضوعاً من دون سياق، ومن ثَمّ فريسة لنمطين من التناول: التمجيد الأيديولوجي من **ناحية**، والأحكام النمطية الجاهزة والخالية من أي مضمون تاريخي، من **ناحية أخرى**.

تسلسل تاريخي لكن من دون ربط تحليلي

تجدر الإشارة إلى أنّه على عكس النظريات السائدة واللاتاريخية عن الحركة الوهابية، كانت هناك محاولات قليلة لوضع هذه الحركة في سياقها التاريخي. ولعلّ أول من قام بمثل هذا النوع من المحاولة كان عويضة الجهني، وهو مؤرخ سعودي، قام بتقصي تاريخ فترة الثلاثمئة سنة التي سبقت الحركة الوهابية. خلال تلك الفترة كانت هناك عملية استقرار واسعة في نجد، بدأت ومضت بعيداً ومن دون توقف في وقتٍ ما من القرن ٩هـ/ ١٥م[٢١]. وتمثّل المدة الطويلة لعملية التوطن والاستقرار هذه

(٢١) Uwaidah M. Al Juhany, «The History of Najd Prior to the Wahhabis: A Study of Social Political and Religious Conditions in Najd during Three Centuries,» (Thesis, Ph. D., University of Washington, 1983), pp. 130-131.

فقط أحد الجوانب التي أتاحت لها أن تترك أثراً مستمراً في البنية الاجتماعية للمجتمع النجدي. وفي القرن ١٢هـ/ ١٨م، أصبح للمجتمع ولسكانه المستقرين جذور عميقة وانتشار واسع في نجد. وبشكل موازٍ لهذا النموذج من الاستقرار وعلى صلة مباشرة به، كانت هناك حركة تعليم دينية يقال إنها واكبت الازدياد المستمر للسكان المستقرين[٢٢]. وقد تضافرت هاتان العمليتان (التحضر والتعليم الديني) لتولدا الأمل لدى سكان نجد في ذلك الوقت، بالتغلب على الاضطراب السياسي والفوضى التي كانت تفتك بالمجتمع آنذاك. هذه التوقّعات كما يقول الجهني: «تحققت بصعود الحركة الوهابية»[٢٣]. هناك محاولة أخرى شبيهة بالسابقة للدكتور محمد الفريح، مؤرخ سعودي آخر، تناول الفترة نفسها، ولكن مع تركيز أكبر على دور العامل الخارجي في تبلور الخط العقائدي (الأيديولوجي) للحركة الوهابية[٢٤].

في دراستيهما المهمتين لا يذهب كل من الفريح والجهني أبعد من القول إنّ الحركة الوهابية أتت نتيجة لعمليات تاريخية واجتماعية من التطور الحضري والتعليم الديني. وهو طرح، على أهميته، لا يعدو كونه استجابةً للإيحاء الذي يتضمّنه مثل هذا السياق للأحداث. وعلى هذا الأساس فإنّ الصلة بين العمليات التاريخية وظهور الحركة بقيت بالنسبة إليهما مجرد افتراض مسبق (بديهية أو مسلمة!!) يبنى عليه، وليس فرضية تحتاج إلى التحري والجدل والإثبات. ربما أن المؤلفين هنا لم يكونا في حاجة إلى تناول الموضوع من هذه الزاوية؛ لأن هدفهما الرئيس كان رصد تاريخ نجد قبل ظهور الحركة الوهابية، ومن ثَمّ كان تركيزهما على الكشف عن التسلسل التاريخي للأحداث التي انتهت بظهور الحركة. وهذه المهمة بحدّ ذاتها إسهام كبير نظراً إلى الغموض الذي يكتنف هذه الفترة من تاريخ نجد، ومن ثَمّ تساعد في الكشف عن

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٤١ و٢٩٨.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٣٠٠.

(٢٤) Mohamed A. Al-Freih, «The Historical Background of the Emergence of Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhâb and his Movement,» (Thesis, Ph. D., University of California, Los Angeles, 1990).

السياق التاريخي للوهابية. ولعلّ الربط التحليلي بين ظهور الحركة وذلك التسلسل لم يكن مهمّاً لهذين الكاتبين لتحقيق هدفهما الرئيس.

إن التسلسل التاريخي للأحداث كما أشير أعلاه يوحي بوجود علاقة متبادلة بين نشوء الحركة الوهابية من **جهة**، وعمليات الاستقرار والتعليم الديني من **جهة أخرى**، إلا أن مشكلة أساسية تكتنف التسلسل التاريخي هذا، وهي الافتراض أنّ عملية الاستقرار في نجد اتبعت نمطاً واحداً ومتّسقاً من البداية إلى النهاية. وتصبح هذه المشكلة أكثر تعقيداً إذا علمنا أن عملية الاستقرار لم تبدأ في نجد فعليّاً في القرن السابع الميلادي. واستمرار عملية استقرار كهذه وفق نمط واحد، ولفترة طويلة جدّاً مثل هذه، لهو أمر لا يمكن تصوره من وجهة النظر المنطقية والتاريخية. وهذا ما يفسّر أن العلاقة المتبادلة المفترضة ضمناً في المنظور التسلسلي للأحداث (كرونولوجياً) هنا لا تظهر إلا في البعد الزمني، كما يتضح من أسبقية حدوث العمليات التاريخية على ظهور الحركة. وهذا على الرغم من أهميته، لا يكفي لتأسيس صلة كانت موجودة فعلاً. كما إنه لا يبيّن طبيعة هذه الصلة، سواء أكانت علاقة سببية ذات اتجاه واحد أم كانت عمليات تحوُّل متداخلة ومتواصلة تكشف عن نفسها باستمرار، ومن ثَمّ تكشف عن تفاعل مستمر بين متغيرات متعددة ترتبط في ما بينها بعلاقة بينية.

إن العلاقة بين عملية التحوّل الحضري وصعود حركة دينية وسياسية، مثل الحركة الوهابيّة هنا، هو افتراض ينطبق تقريباً على كل حالة من هذا النوع، في الماضي وفي الحاضر؛ لذلك فإن المطلوب علاوةً على ذلك الافتراض، هو الكشف عن الكيفية التي اتخذتها تلك العلاقة في كل حالة وفقاً لخصوصيتها التاريخية. وهذا ضروري لأنه إذا كان صعود الحركة الوهابية محصّلة لعمليات طويلة ومتداخلة من الاستقرار وإعادة الاستقرار، فإنّ ذلك يعني أن صياغتها خضعت في البداية لقوى اجتماعية وسياسية أفرزتها تلك العمليات. ولكن ماذا كانت تلك القوى؟ وكيف كانت علاقتها بعمليات الاستقرار؟ وإذا كانت الحركة الوهابية، كما نعرف الآن، قد تحوّلت إلى قوة محركة لعمليات تشكيل الدولة، مؤدّية إلى صعود الدولة السعودية، فمن الواضح عندئذ أنه بقدر ما كانت صياغة هذه الحركة خاضعة للقوى الناتجة من عمليات

الاستقرار، فإنها عادت بدورها لتعيد صياغة تلك القوى لتأخذ شكل الدولة، وهذا بحد ذاته يفترض أنه في عمليات الاستقرار تلك كانت هناك لحظات مختلفة، وأنماط متباينة تتداخل في ما بينها عبر محطات مختلفة من الزمن. وبهذا المعنى فإن العلاقة بين الحركة الوهابية وعملية التطور الحضري، بما في ذلك القوى الاجتماعية والسياسية المتولّدة منها، لم تكن حقاً علاقة سببية بسيطة ومباشرة، وذات اتجاه واحد بين عاملين، ولكنها كانت علاقة تفاعلية مستمرّة بين عوامل كثيرة ومتشابكة. بمعنى آخر، كانت عمليات تحوّل مستمرة ومتداخلة.

تفسير ظهور الحركة الوهابية: خيار بديل

سياق المجادلة في هذه الدراسة يكشف بوضوح أنّها تقترح قراءة مختلفة لتاريخ الحركة الوهابية، ومعه تاريخ الدولة السعودية، وذلك كبديل أصلح منهجيّاً، وأقرب لطبيعة الحركة وتاريخها من القراءة التي تعتمد بشكل أساس إما المنظور الديني أو المنظور الحداثي، وهي القراءة التي توجّه أغلب الأدبيات المهتمة بهذا الموضوع. وكما حاولت الصفحات السابقة، وكما نأمل أن تكشف الفصول اللاحقة للكتاب، فإن كلاً من هذين المنظورين أخفق في الكشف عن الطبيعة الحقيقية للحركة بأبعادها الثقافية والاجتماعية والسياسية. ومن أهمّ الأسباب المسؤولة عن هذا الإخفاق، هو أن المعالجة الدينية والمعالجة الحداثية كل بطريقتها الخاصة، أساءت لتاريخ الدولة، وشوّهت طبيعتها، وذلك من خلال تجاهلها السياق التاريخي الأشمل الذي أفضى إلى ظهور الوهابية في المقام الأول؛ الأمر الذي نتج منه بقاء طبيعة الحركة وطبيعة الدور الذي قامت به إما محصورة في بُعدها الديني فقط وإما في كونها حركة بدوية ضمن تاريخ لا يتوقف عن استعادة بداوته مرة بعد أخرى، وعصراً بعد آخر. ومن ثَمّ بقي التاريخي الذي أفرز الحركة ذاتها غير معروف؛ مما جعلها والدولة التي أوجدتها حركة ودولة تاريخهما مبتسر وغير واضح.

مقابل ذلك، يقدّم هذا الكتاب رؤية ثالثة مختلفة تماماً في منطلقها وفي منهجها عن تلك الرؤيتين. ومن هنا يأتي السبب لضرورة العودة

إلى دراسة الحركة الوهابية. وذلك لأنّ موضوع الكتاب بإشكاليته وبمنهجه وبنتائجه يمثّل تصوراً جديداً للوهابية ولتاريخها، تصوراً يختلف جذرياً عن التصور السائد لها الرسمي منه وغير الرسمي، الديني أو الحداثي، وبالتالي تصوّراً جديداً لتاريخ الدولة. بهذا المعنى، يقدّم الكتاب أطروحة غير مسبوقة عن تاريخ الوهابية، لأنّه ينظر إليها من الزاوية الأخرى التي أهملت كثيراً وأهملت طويلاً من دون مبرر. سوف نجادل في هذا الكتاب بأن الجذور الأولى للوهابية لم تكن جذوراً دينية، وإنما كانت جذوراً ذات طبيعة اجتماعية وسياسية. وعليه فإنه لم يكن هناك علاقة للوهابية ونشأتها بالشرك، لأنه لم يكن هناك شرك حتى يمكن القول إن نشأتها ارتبطت به. لم تكن الوهابية دعوة دينية فحسب. كانت حركة دينية سياسية، تتقاطع في مشروعها النزعة الدينية مع الرؤية السياسية. بل يلتقي الديني والسياسي في مفاهيمها التأسيسية مثل التوحيد والشرك. إن ما ارتبطت به هذه الحركة، وما انتمت إليه دائماً هو التاريخ الاجتماعي والسياسي للجزيرة العربية. من هنا كانت الوهابية، كما نزعم في هذا الكتاب، بأطروحاتها وبمشروعها السياسي نتيجة طبيعية لعملية التصدّع الذي تعرضت له القبيلة بعد استقرارها في البيئة الحضرية لمجتمع المدن في نجد. ومن ثَمّ فإنها في نشأتها، وفي الدور الذي اضطلعت به في مراحلها الأولى، وبخاصة في تدشينها لمشروع الدولة، كانت الوهابية تعبيراً عن المحطة الأخيرة حينها في ما أسمّيه «تاريخ تشكل مفهوم الدولة» في الجزيرة. وهي المحطة التي شهدت ولادة دولة أخرى بعد ستة قرون، كما يبدو، من سقوط آخر دولة عرفها وسط الجزيرة العربية.

ولعلّه من الواضح أنّ البديل الذي تطرحه هذه الدراسة ينطلق من فرضية تقول: إن ظهور الحركة الوهابية كان نتيجة، وفي الوقت نفسه، استمراراً لعملية تشكل الدولة التي كانت تعتمل في تاريخ الجزيرة العربية منذ ما قبل القرن ١٢هـ/ ١٨م بفترة طويلة. وما تبنّي الحركة لفكرة الدولة والعمل على تحقيقها إلا دليل على أنّ عمليات تشكّل الدولة وصلت في تلك المرحلة إلى ذروتها، وكانت أبرز جوانب عمليات تشكل الدولة هذه، نمط الاستقرار والاستيطان المستمر لكثير من القبائل، وبخاصة تلك التي استوطنت نجد منذ ما قبل ظهور الإسلام أو قبائل نجد

القديمة. ولقد ترتّب على عمليات الاستقرار والاستيطان في المنطقة نتيجتان تغيّرت إثرهما بنية المجتمع النجدي. وهاتان هما: تصدّع القبيلة بوصفها بنية اقتصادية وسياسية واحدة، ومن ثَمّ بروز مجتمع حاضرة نجد واتخاذه شكل مجتمع «المدن المستقلة». هذه التطوّرات فرضها بدوره تغيير حاسم حدث لنمط الاستقرار والتوطّن؛ إذ تحوّل هذا النمط من استقرار قبلي جماعي إلى استقرار انتشاري.

في نمط الاستقرار القبلي الجماعي كانت القبيلة تستقر بوصفها وحدة اقتصادية سياسية واحدة، وضمن منطقة جغرافية واحدة يقتصر الاستقرار فيها في الغالب على أعضاء هذه القبيلة أو من يرتبط معهم بعلاقة نسب أو قربى أو حلف أو ولاء، ومع تغيّر هذا النمط إلى نمط الاستقرار الانتشاري؛ أدّى ذلك إلى انقسام القبيلة المستقرة إلى وحدات متناثرة (أسر وأفخاذ وأفراد)؛ ما اضطر هذه الوحدات المتناثرة، لأسباب عديدة، إلى النزوح وإعادة الاستقرار في مناطق مختلفة، ومع أسر من قبائل وانتماءات مختلفة أيضاً، حتى إن الذين اضطرتهم ظروف الحياة آنذاك إلى الاستقرار لاحقاً من القبائل المترحّلة تأثروا بهذا النمط الانتشاري للاستقرار؛ نتيجة لذلك انقسمت القبيلة، وتفكّكت معها منطقتها الجغرافية إلى مدن وبلدات مستقلة عن بعضها، يسكنها أناس من مختلف الانتماءات الاجتماعية: أسر مختلفة في أصولها القبلية وأخرى غير قبلية. من هنا برزت ظاهرة المدن المستقلة التي اتسمت بعدة خصائص، من أهمها: **أولاً** أن كل مدينة أو بلدة تحكمها أسرة. **ثانياً** أن الأسرة حلّت محل القبيلة من حيث كونها الوحدة المركزية للبناء الاجتماعي في هذا المجتمع. **ثالثاً** التنافس السياسي الحاد بين المدن أو بعبارة أدق بين الأسر التي كانت تحكم في تلك المدن، وداخل الأسر نفسها. **رابعاً** أنّ التركيبة الديمغرافية لكل بلدة أصبحت تميل إلى التعددية من حيث الانتماء الاجتماعي.

إلا أنّ حقيقة أن نجداً كانت عمليّاً خارج نطاق الدولة العثمانية تماماً، أي من دون سلطة مركزية، إلى جانب محدودية المصادر الاقتصادية، كشفت أن تصدّع القبيلة وظهور مجتمع المدن المستقلّة كان في الحقيقة مدعاة لانهيار النظام الأمني للمجتمع. وقد ظهرت الحركة

الوهابية في هذا المجتمع الحضري بالتحديد، وضمن ظروفه السياسية والاجتماعية والأمنية. وبناءً على المضمون الديني والسياسي لرسالة الحركة، وحيث إنها جعلت من تأسيس الدولة هدفاً أساسيّاً لها، فإنه يمكن القول إنّ ظهور الحركة كان بمثابة ردة فعل من قبل مجتمع الحاضرة النجدية تجاه التحديات والانهيارات التي نجمت عن تصدّع القبيلة، وهي التي كانت تمثّل العمود الفقري لبنية المجتمع الحضري السياسية والاقتصادية إلى ذلك الوقت. من هذه الزاوية لا مناصّ من النظر إلى الحركة الوهابية على أنها جاءت لتقدّم مفهوم الدولة وبنيتها بوصفها البديل الوحيد لبنية القبيلة التي تصدّعت وتعرّضت للتفكّك، وهو التفكّك الذي شكّل تهديداً ليس فقط لأمن المجتمع، وإنما لوجوده كذلك.

والسؤال الطبيعي الذي تفرضه هذه النتيجة هو: ما هو مفهوم الدولة الذي أتت به الوهابية؟ وعندما نطرح مثل هذا السؤال المشروع يجب أن نتذكر أنّنا نتحدّث عن الجزيرة العربية في القرن ١٢هـ/١٨م بكل ظروفها ومعطياتها، وأن ما نحاول فعله هنا هو تقديم تفسير مختلف لظهور الوهابية وكشف لطبيعة دورها في بناء الدولة. وهذا بحدّ ذاته أمر ملح وله الأولوية على غيره نظراً إلى التشويه الذي تعرّض له تاريخ الدولة في ظلّ هيمنة الفرضيتين الدينية والحداثية. وهو ملحّ أيضاً لأنه تأخّر كثيراً. أما السؤال عن المفهوم الذي أتت به الوهابية للدولة فهو موجود في طبيعة الدولة السعودية وتاريخها بمراحلها الثلاث كلها. وهذا موضوع يقع خارج حدود هذا الكتاب، لأنّه يتطلّب معالجة خاصة به، وله حزمة مفاهيمية مختلفة. كل ما نأمله أن يتحقق شيء من الإدراك بأنّ للدولة السعودية تاريخاً اجتماعياً وسياسياً حان وقت الاعتراف به، وإعادته إلى منزلة الصدارة التي أزيح عنها من دون مبرر.